

「アシダ」 雑考

—— 中世説話伝承瞥見 ——

竹 村 信 治

はじめに

中世における説話伝承の世界にそれぞれの説話が得た変容のあり様は、まさに多様と称するにふさわしい。説話変容の因は、その説話を収めた説話集等の編作者の営為に求められる場合と、時空間の拡がりの中での説話伝承者群の営為に求められる場合とがあらう。具体的な事例を前にして両者のいずれであるかを明確に指摘することは至難の業であるが、「異伝の文学」⁽¹⁾と規定された三国伝記は、それが中世説話集の掉尾を飾るものと見られるだけに、ここに至る中世説話伝承世界での説話変容のあり様を窺う際の資料として、期待が大きい。

小論は、我が国の中古中世古典作品に「アシダ」或いは「アシ」の名をかたって登場する人物にかかわる説話伝承の展開を、三国伝記にあらわれる二人の「アシダ」に焦点をあわせるところから検討を進め、そこに、中世の説話伝承世界における説話変容のあり方の一端を瞥見しようとするものである。

1

改めて述べるまでもなく、三国伝記は、天竺僧「梵語坊」・大明の俗「漢字郎」・本朝江州の遁世者「和阿弥」の三人による△巡り物語△の構想のもとに、説話が収められている⁽²⁾。その巻第一冒頭第1話、梵語坊の語った「釈迦如来出世之事」に、小論が話題にしようとする「アシダ」の一人、△釈迦出世時の占相者「アシダ」△が登場する。も

つとも、ここでは「阿夷」と名告っているが、まずは、この「アシダ」の検討から始めることとする。

当該第1話は、釈迦の父・浄飯王の系譜を語る所謂「王統譜」より始め釈迦の「入涅槃」に至る仏伝八相の略述を内容とするが、その全文にわたっての出典として指摘しうる説話はまだ見出されていない。部分的には、例えば、八相冒頭の△仏陀過去世の物語△を仏統譜でなく王統譜で始めている叙述に私聚百因縁集巻第一第1話との近似を認めることができる⁽³⁾。又、末尾「入涅槃」場面の叙述は壺囊鈔巻十第23話に同文的関係の叙述を指摘することができる⁽⁴⁾のであるが、その他の叙述に「異伝」が多く見うけられ、類語にめぐまれているにもかかわらず、未だ全同する説話を見出せないのである。それらの「異伝」は、恐らく、仏伝説話が三国伝記話に至る伝承の間にかかえ込んできたものであるが、かような第1話にあつて、「王統譜」「託胎」「出世」に続いてかたられる△「アシダ」占相△の題材にも、また、いくつかの「異伝」が含まれている。その部分を引用しておく⁽⁵⁾。

[1] (イ) 四月八日午時ニ、自ラ庭上ノ花ヲ手折ラセ玉ケルニ、右ノ御脇ヨリ太子出胎シ玉ケリ。

(ロ) 臙テ七歩シテ、「天上天下唯我独尊」ト唱サセ坐シケリ。

(ハ) 是ヲ悉駄太子ト申ス。

(ニ) 御母摩耶夫人ハ太子誕生ヨリ七日ニ当ル日死玉フ。

(ホ)「時ニ」阿夷ト曰フ相者ヲ召シテ「太子ノ吉凶ヲ卜筮セヨ」ト勅
定有ケレバ、相者勅ヲ承テ先ヅサメザメト泣ク。

(ヘ)仍不吉也トテ追返サル。

(ト)其後、自余ノ相人ヲ召テ占ナハセラレケルニ、是非の勘文各々不
同也。

(チ)又彼阿夷ヲ召テ泣シ故ヲ問玉フニ、答テ言ク、

(リ)「先ツ輪王ヲハラメル母、果報尽故患フル事ナレバ、依レ之ニ夫
人ハ死玉ヘル也。」

(ヌ)此太子在レテは家に転輪聖王ノ位ニ昇、出レテハ家ヲ三界ノ導師
ト成テ人天を化導アルベシ。

(ル)我「年」已ニ七旬ニ余マレリ。

(ヲ)太子ノ道果ヲ發明シテ衆生ヲ饒益有ラン事ハ御年卅四十ノ事ナル
ベシ。

(ワ)吾余命及フベカラズ。故ニ不覺ノ泪眼ヲ侵也」トゾ申ケル。

(カ)サテハ位ニ居シ玉ハバ転輪王ニテ御座可レトテ有、

(コ)橋曇弥ヲ母代ニ奉レ付奉レ冊。

便宜上(イ)〜(キ)に分割して示したが、ここに見出される「異伝」⁽⁶⁾の内、
次の二点に着目して論を進めることとする。すなわち、その一つは、
他ならぬ「アシダ」を「阿夷」とする(ホ)・(チ)点、今一つは、(ニ)・
(ホ)以下に見ることく「アシダ」占相を摩耶夫人の命終後としている点
である。

2

釈迦はその出世の前後に何人かの相者による占相を受ける。過去現
在因果経⁽⁷⁾によつて摘出すると、

(a)降胎時の「善相婆羅門」(占相言「此相必是正覺之瑞。若不⁽¹⁾出
家。為⁽²⁾二転輪聖王⁽³⁾。王⁽⁴⁾二四天下一。七宝自至。千子具足。」)、

(b)出世後の「知相婆羅門」(占相言「若当⁽⁵⁾二出家⁽⁶⁾。成⁽⁷⁾二一切種智⁽⁸⁾。
若在家者。為⁽⁹⁾二転輪聖王⁽¹⁰⁾一領⁽¹¹⁾二四天下一。」)、

(c)知相婆羅門の推薦による「阿私陀仙人」(占相言「具有⁽¹²⁾二如⁽¹³⁾

此相好之身⁽¹⁾。若在家者。年二十九。為⁽²⁾二転輪聖王⁽³⁾一。若出家者。成⁽⁴⁾
二一切種智⁽⁵⁾一。広済⁽⁶⁾二天人⁽⁷⁾一。然王太子。必当下学⁽⁸⁾レ道得⁽⁹⁾上⁽¹⁰⁾レ成⁽¹¹⁾二阿
耨多羅三藐三菩提⁽¹²⁾一。不⁽¹³⁾レ久当下転⁽¹⁴⁾二清浄法輪⁽¹⁵⁾一利⁽¹⁶⁾二益天人⁽¹⁷⁾一開⁽¹⁸⁾中世
間眼⁽¹⁹⁾上⁽²⁰⁾。我今年寿。已百二十不⁽²¹⁾レ久命終。生⁽²²⁾二無想天⁽²³⁾一。不⁽²⁴⁾レ觀⁽²⁵⁾二仏
興⁽²⁶⁾一。不⁽²⁷⁾レ聞⁽²⁸⁾二經法⁽²⁹⁾一。故自悲耳。——中略——我觀⁽³⁰⁾二大王太子諸相⁽³¹⁾一
皆得⁽³²⁾二其所⁽³³⁾一。又極明顯。是以決定知⁽³⁴⁾レ成⁽³⁵⁾二正覺⁽³⁶⁾一。」

の三者となる。この他、今昔物語集(以下略して今昔とする。)巻第一
第2話において源泉の一つと目される仏本行集経では、(a)のことかと
も見られる「国師婆羅門」が出胎直後に「大王此子。必当⁽¹⁾得⁽²⁾作⁽³⁾二
転輪聖王⁽⁴⁾一」の占相をなしている(a)。

これらの相者の内、我が国の古典作品に見られるのは(a)と(c)で、特
に(c)、即ち「アシダ」がいくつかの仏伝説話に見出される。(a)は、管
見の及ぶかぎりでは、今昔巻第一第1話、及び今昔と近しい伝承基盤
に成立したかと見られる宝物集(九冊本)に限られる。一方、(c)は、
[2]釈迦本縁 閻浮提(を)觀(するに)誰(れが)家(にか)生(ま
れむ)。浄飯(は)心清浄(に)仁慈(なり)。摩耶(は)三世(の)
の(仏母(なり))。劫初從、輪王(に)相(ひ)副(ひたまふ)。
絶(ちて)三世(の)人王(の)代(を)作(す)。糸竹云。
護命云。白象云。右脇云。七步云。大仙人、相(せ)令(む)云。

哭云。世(の)中(の)高(き)人と女、此(の)宮(に)集(ま
る)。世(の)中(の)高才、集(まる)。(下略)

とある東大寺諷誦文稿⁽⁸⁾の「大仙人」が「アシダ」のことと認められ
るし、又、(a)と共に名を列ねている宝物集⁽⁹⁾の、

[3]天竺には阿私陀仙、相者婆羅門、吾朝には伴廉平、僧洞照が相、な
をしたがふことなし。

の記事、さらには、「釈尊御誕生和讃」⁽¹⁰⁾で、

[4]……太子の誕生在しぬ／三界衆生を救はんと／四方に七步行き給
ふ／天上天下を指し示し／時に竜神集りて／甘露の雨を灌ぎつつ／
沐浴すでに事終へて／諸天吉祥供養せり／阿私陀仙人礼拝し／悉達

太子と名づけたり／五百の釈氏誕生し／象馬も皆々子を産めり／文武技芸ならびなく／后を納れて児を託し／檀特山にぞ入り給ひ／難行苦行したまひて／正覚山にたづね入り／……〈下略〉

と、内容に「異伝」を含むものの仏伝の梗概に名をあらわしている。

さて、このように、仏伝説話中の相者として独自の位置を得た「アシダ」は、三国伝記においては「阿夷」の名を語って登場する。「アシダ」が「阿夷」の名で見えるものには、修行本起経、普曜経、仏本行経、異出菩薩本起経、仏説太子瑞應本起経（以下略して瑞應経とする）、四教義、及び法顯伝などがあるが、ここでは、以下のごとき理由により瑞應経に注目する。

瑞應経は呉の支謙の訳出になるもので、法苑珠林・釈迦譜にも随時抄録されるところであるが、過去現在因果経等と比べると、記事の具略・叙述の前後・異同が少なからず見つけられ、その内容は西晋の聶道真訳の異出菩薩本起経に類同するものとされる¹⁰⁾。いま試みに、瑞應経の「アシダ」占相言を引用すると¹²⁾、

[5]我相法曰。王者生レ子。而有二三十二大人相一者。処レ国当下為ニ転輪聖王一。主中四天下上。七宝自至。行即能飛。兵仗不レ用。自然太平。若不レ樂ニ天下一。而棄レ家為レ道者。当下為ニ自然仏一。度中脱万姓上。傷下我年已晚暮。当レ就ニ後世一。不レ觀ニ仏興一。不レ聞ニ其経一。故自悲耳。

とあって、上に引用した過去現在因果経の「アシダ」占相言との間に相違が見出される(c)占相言中、波線部)。この相違は、「アシダ」占相を仏伝中の占相話材がもつ(a)・(b)（転輪聖王が成道か）↓(c)（決定知レ成ニ正覚一）といった内容展開の中で語る過去現在因果経と、他の占相をもたない瑞應経との相違にも関連するものと見られる。

ところで、このような瑞應経に見る「アシダ」占相話材のあり方は、三国伝記話のそれに非常に近い。三国伝記話の「アシダ」占相のことは過去現在因果経の(c)中波線部に相当する叙述を含まないし、又、他の相者の占相言を話中に示していない。資料[1]の(b)は、位置として

も内容からしても過去現在因果経に見る他の相者の場合に遠く、何らかの関わりはあろうが、むしろ、瑞應経のごときあり方を中心に据えてその説話展開に興味を添えたものと見るのが妥当であろう。更に(c)の叙述は、過去現在因果経における太子成道を断言した「アシダ」占相の系譜をもつ伝承に直接するとは考え難く、やはり瑞應経のごとき「アシダ」占相のあり方による影響をうけたものと考えられる¹³⁾。

もつとも、瑞應経に見られる「アシダ」占相話材のあり方は、他の仏典にない訳ではない。「アシダ」を「阿夷」とするものの内、普曜経は、他の占相話材をもつものの、「アシダ」占相言としては瑞應経に近似するし、異出菩薩本起経は瑞應経とほとんどかわるところがない。それにもかかわらず、小論が瑞應経を特にとりあげようとするのは、次節に見るとき「アシダ」占相説話の伝承の現場に注目するからにはかならない。

3

「アシダ」を「阿夷」とする我が国の文献として、源氏物語の古注釈書がある。桐壺巻で高麗相人が光源氏の将来を占う場面に對する注記にその名が見えるのであるが、まず、林逸抄（林宗二、永祿二年一五五九―頃）の記事を引くこととする。

[6]A又、その相たがふべしとは、大やけのかためとなり給なば乱れうる事の相はたがふべしと、相しけるにや。

B又云、国のおやになるとは、太上天皇の尊号を得給へる事をいへり。

Cみだれうれうるとは、須戸の浦へうつされさせ給へる事也。

D浄飯王太子誕生乃時阿私多仙人奉相乃語ハ相似たるカ。

E阿夷ト云人を仙人ニ云シ誤歟。

F瑞應経ニ云ク、浄梵王語ニ夫人一、国ニ有ニ「道人一、年百余歳

之者、舊多識。可レ相レ子乎。夫人曰、善。乃チ令レ相レ之。阿夷既相、曰ク、王ニ言ク、放テ賀ニ大王生ニ此神人ヲ。如ニ我相法、

太子在レ家当レ為ニ転輪聖王一主ニ四天下一、若不レ樂レ居レ家

当レ為ニ自然仏一度ニ脱万姓一矣。

林逸抄における上の注記を他の古注釈書と比較すると、弄花抄（第一次Ⅱ牡丹花肖柏、文明八一―一四七六―、第二次Ⅱ三条西実隆、永正七―一五一〇―）に¹⁰、

[7]大やけのかためと成給なは乱うれうる事の相はたかふへしと相しけるにや（ⅡA）

花鳥には大やけのかためと成たまふへき相とみれば又つゝに太上天皇の号をえたまへる故にその相たかふといふ^{云々}（ⅡB）

浄梵王太子誕生之時阿私多仙人奉相之語甚相似也（ⅡD）

とある。林逸抄のAは、細流抄¹⁰（三条西実隆、永正十一―一五二三―以前）・明星抄（三条西公条、天文八―十一―一五三九―四一四間）にほぼ同文で、

[8]此段花鳥の儀^{（云々）}いかが。言ははじめより国のおやとなりてあらばあしかるべし。天下をたすくるかたにてあらばみだれうれふるかたがひてよかるべし。

とあるところからすれば、三条西家流の説を承けたとも見られ、これを含む如上の弄花抄の記事を、その第二次成立時のものとするのもできよう。ただこの内、林逸抄Dに相当する部分は、細流抄、明星抄にはなく、一葉抄¹⁰（藤正存、明応四―一四九五―）に、
[9]又云、浄梵^{（云々）}に太子誕生の時阿私多仙人奉相之語甚相似也^{云々}とあり、明応四年以前の弄花抄に存したものと見られる。

明応四年以前の弄花抄は一条兼良と宗祇との説を中心とするが、上の林逸抄Dに相当する記事は、花鳥余情に見られず、又一葉抄が神宮文庫本奥書に「藤正存以二師説一 宗祇・師併二諸抄等之義一編レ之^{云々}」とし、ここで改めて「弄二」と断っているところからすれば、肖柏の考説にかかるかとも見られる。いずれにしても、これらによつて、連歌師達が活躍した場の伝承世界に、東大寺諷誦文稿以来の「アシダ」Ⅱ阿私多仙人Ⅲ占相説話が生きていたことがわかる。

さて、このようにして源語注釈の世界に登場した「アシダ」は、し

かし上の林逸抄Dの傍書・E・Fに見るように、その証左を伴つて「阿夷」と名告り始める。しかも「アシダ」を仙人でないとする注記までもつている。「アシダ」を仙人とすることは東大寺諷誦文稿以来続いている伝承であるが、それに対し、瑞応経の「道人」を楯にとつて反駁しているのである。これは、いわば伝承世界の衝突事件である。ところで、「アシダ」を「阿夷」とする古注釈書には、林逸抄と多くの時を隔てずに成立した紹巴抄（里村紹巴、永禄六―一五六三―頃）「欄外書き入れ」¹⁰、

[10]浄梵王太子誕生ノ時阿夷^{（云々）}奉相之語甚相似也

へ阿夷ト云人ヲ仙人ニイヘリ誤歟

をはじめ、孟津抄（九条植通、天正三―一五七五―）、岷江入楚（中院通勝、慶長三―一五九八―）等があるが、ここで注目してよいのは、これらの諸注釈書が三条西家流の源氏学と深くかわるものである点であろう。林宗二は肖柏の弟子であるが、林逸抄に三条西家の説らしきものが含まれていることはすでに指摘がある¹⁰。紹巴は、肖柏流の系譜をひくが、公条の講義をきいて紹巴抄を作成した。九条植通は母が実隆の女であり、三条西家三代に教えをうけ、河海抄・花鳥余情・弄花抄等を多く用いて、孟津抄をなした。これらは、肖相弄花抄からそれぞれの注釈書に至る道すじに三条西家の源氏学が影響を与えたことを教えていないか。そして「アシダ」はその道すじを辿る間に「阿夷」と名告るようになったのである。

ここで思い合わせられるのは、三国伝記の名が文献に始めて現われるのが実隆公記明応四年（一四九五）九月十五日条であることであろう。

しかしながら、ここで三国伝記の源語注釈の場合への影響を考えるのは、いかにも早計であろう。実隆が明応四年以後になした細流抄にも、実隆の講説をもとにして公条がまとめ、実枝が自説を主張する際に用いたとされる¹⁰明星抄にも、「アシダ」占相は引かれぬ。そして何よりも、実隆が増補した第二次成立本弄花抄には「阿私多仙人」と見

えるのであって、「阿夷」とは無い。

ここでは、「アシダ」占相説話が、東大寺諷誦文稿以来の「阿私多」仙人説話と瑞応経抄録を根拠とする「阿夷」非仙人説話との二伝承をもち、両者が衝突して一方が一方を寄り切つていく説話伝承の現場に目を注ぐにとどめておく。

4

次に、三国伝記巻第一第1話の「アシダ」占相話材⁴がもつ今一つの留意すべき「異伝」、即ち、「アシダ」占相を摩耶夫人命終後としている点について、考察を進めよう。

三国伝記話は、「アシダ」占相を摩耶夫人の命終後とする「異伝」に関連するもう一つの「異伝」をもっている。それは「アシダ」占相のことに見える摩耶夫人命終の因縁説明（資料[1]¹¹）である。諸仏典を閲すれば、摩耶夫人命終を語る場面にいくらかの言及がある¹²（三国伝記話の記述と一致するものは未だ見出せない）が、「アシダ」占相中には見当らない。三国伝記話では、その諸仏典以来の因縁説明（それはすでに変容を得たものであっただろう）を「摩耶夫人命終後の「アシダ」占相¹³という説話展開に組み込み、加筆を企てて時間的整合性をはかっているのである。問題は、そのような加筆を伴うまでこだわり遵守しなくてはならなかった「摩耶夫人命終後の「アシダ」占相¹⁴という説話展開にある。どのようにして、そのような説話展開が定着したのか。

これについての一つの解答は、いくつかの仏典で語られる仏伝の構成のあり方に求められる。過去現在因果経をはじめとする多くの仏典は「アシダ」占相を摩耶夫人の生前における出来事とするが、その中にある、普曜経（「アシダ」阿夷頭・阿夷）・方広大莊嚴経（「アシダ」阿私陀）は「摩耶夫人命終後の「アシダ」占相¹⁵という構成をもつ。又、法苑珠林も卷八以下の「千仏篇第五」において、七仏部・因縁部・種姓部・降胎部・出胎部に続き、侍養部（摩耶夫人命終、憍曇弥侍養）・占相部（「アシダ」占相）の順で仏伝を構成しているの

ある。例えば、説法場でこのような仏伝の構成が採用されることになれば（特に「阿夷」の名を有する普曜経を重視する場であれば）、三国伝記話に見る「摩耶夫人命終後の「アシダ」阿夷」占相¹⁶という説話展開は成立しうることになる。

ところで、このような考え方を十分に認めつつも、私は、前節に見た説話伝承の現場にとらわれて、更にもう一つの考え方を捨てきれないでいる。それは、今昔巻第一冒頭数話に見られる仏伝説話のあり方にかかわる以下のごとき考え方である。

「アシダ」の今昔における登場の仕方は、少し奇妙で、巻第一第3話の次の叙述に顔を出す¹⁷。

[11]王、此ノ事ヲ聞給テ思ス様、「太子ト憂陀夷トノミ此レヲ見テ、余ノ人皆此レヲ不見ザリケリ。定テ此レ天ノ現レル也、諸ノ臣ノ咎ニ非ズ。阿私陀ノ云シニ違フ事无」ト思シテ大ニ嘆キ悲ヒ給テ、

十七才になつて耶輸陀羅と結婚した悉達太子は、しかしながら「聖ノ道ヲ觀ジ」て妃とむつぶことがない。そのことを心配した父王に園遊を勧められ城外に出た太子は、淨居天に老病死苦を見せられて感慨に沈む。太子出家の機縁になる事件を語る部分だが、その太子の様子について報告を受けた父王の抱いた思いが資料[11]である。源泉と目される過去現在因果経、十卷本釈迦譜とも、

[12]王聞此語神意豁然而自念言。太子憂陀夷二人独見。此是天力非諸臣咎。必定当如阿私陀言。作此念已心大苦惱。

とあって、今昔の叙述が仏典を承けたものと知れる。

「阿私陀ノ云シ」（「阿私陀言」）について、日本古典文学大系の頭注では第一話中の「善相婆羅門」による占相のことは受けたものと解釈している。しかし、2節で示したように、「善相婆羅門」占相と「アシダ」占相とは別である。今昔には「アシダ」占相話材が欠けている。欠けているにもかかわらず、資料[11]のような形で顔を出すのである。それが語られるべき第2話では、

[13]其ノ後、大王并太子・夫人、城ニ返入給ヒヌ。摩耶夫人ハ太子生レ

給テ後七日有テ失給ヒニケリ。

とあって、帰城後直ちに摩耶夫人の命終を告げ、憍曇弥の侍養・摩耶夫人の生忉利天といった説明的叙述で一話を結んでいる⁹⁵。

今昔に「アシダ」占相の話材が略された経緯、そして資料[1]のごとき登場の仕方になったいきさつについては、第2話に見る説話内容の成立に関する詳細な検討、及びそれに関連して第1話から第8話までの説話叙述の生成過程の検討をまっけて、はじめて明らかになるものと考えられる。ここでは、今昔において「アシダ」占相の話材が略されているという事実、更にいえば、「アシダ」占相の話材を略し、第2話が摩耶夫人の命終、それに続く憍曇弥の侍養・摩耶夫人の生忉利天についての説明的叙述を以て結ばれている点を、問題としたい。

中世の説話伝承の世界に「阿私多仙人」の説話が生きていたことは、前節の源語古注釈の記事に明らかであろう。東大寺諷誦文稿以来の仙人「アシダ」の伝承である。しかしながら、源語古注釈は、一方で、その伝承が今一つの「アシダ」伝承である非仙人「阿夷」の伝承に寄り切られていった経緯をも教えている。「アシダ」占相説話の伝承過程におけるこの事件は、説話伝承の変容のあり方を考える上で興味深いわけだが、その変容を成立させたものは、「アシダ」占相説話そのものの説話伝承世界での衰弱ではなかったか。多くの仏典がそれを証明しているにもかかわらず、「阿私多」が仙人である事実を主張できない程に伝承の原動力（意欲といってもよい）の衰えた「アシダ」占相説話が、瑞応経に「道人」とあるという事実を掲げた非仙人説に押し切られた恰好なのである。

仏伝八相説話が我が国の古典作品にどのような形であらわれているかについては、夙に、川口久雄氏の御論稿⁹⁶がある。しかし、その量にもかかわらず、「アシダ」占相を伝えるものは多くない。例えば、壺囊鈔巻第十一第19話は釈迦出胎後の摩耶夫人命終を語るが「アシダ」占相には触れていない。「アシダ」占相を伝えるものは、資料[4]の「釈尊御誕生和讃」に見るごとく、少なからず「異伝」を含みもつ。こ

れらは、「アシダ」占相話材における、仏伝説話に場を得ての伝承の後退を教えているように思われる。

この「アシダ」占相説話の衰弱・後退の意味は、仏伝説話の伝承基盤、或いはその伝承のあり方の問題として問われなくてはならないだろうが、ここで宝物集の記事（資料[3]）のあり様は注目されてよい。それは、「アシダ」が仏伝説話中の「アシダ」から抜け出して八占相者「アシダ」Vとして独立した説話人物像をつくりあげていった伝承の展開を考えてよいことを示唆していないだろうか。後述のごとく、かようないわば梗概化して語られる説話は原話との臍帯が切れやすく、変容を生みやすい。「阿私多仙人」が瑞応経の「阿夷」に寄り切られた間の事情を、それは説明しているように思われるのである。

三国伝記話に見る「阿夷」占相話材は、この「アシダ」占相説話における説話伝承の衰弱・後退の虚を衝いて、仏伝説話に入り込んだものではなかったか。図式的には源語古注釈における場合と同様のケースである。そしてその時、入り込む場所を誤まった。その交錯の因としては、過去現在因果経に見るごとき占相後の「五百青衣」による侍養（註(6)・(カ)）と夫人命終後の憍曇弥による侍養との短絡といった事情を考えることもできようが、ともかくそこで、八摩耶夫人命終後の「アシダ」占相V更には八「アシダ」占相後の憍曇弥侍養の決定Vという「異伝」を生んでしまったと考えるのである。その際に生じた「異伝」はこれにとどまらない。「説話興味の増大・内部整合」⁹⁷を目的し、「説話がそれ自体でまとまった世界を表現」⁹⁸するものとしようとした意図によって、新たな「異伝」が成立したと考えられる。資料[1]の(リ)はその一例である。さらにこの「阿夷」占相話材の依拠説話を林逸抄に見るごとき抄録（資料[6]F）をもととしたものとして考えるならば、依拠説話以来の「異伝」もあつたであろう。資料[1]の(ホ)（資料[6]F、波線部に対応するか）はその例となる。

ただ、この場合、どのような形であっても、仏伝説話に「アシダ」占相話材が残存していれば、「異伝」は生じないであろう。そこには

「アシダ」占相話材がなかった——すなわち、今昔に見るとき仏伝説話のあり方があったのではないか。

私は、三国伝記が今昔に直接したというとするのではない。直接性を否定する証左は、三国伝記当該話にも十分すぎる程多く見出される。「アシダ」占相の説話伝承が衰弱・後退の相を示して後、「アシダ」が瑞応経を背景として「阿夷」の名を語って登場しようとする時、その占相のことにば整合性を求めての加筆を試みてまで摩耶夫人命終後の場所にこだわらなくてはならなかった、その状況を問題にしているのである。そして、東大寺諷誦文稿、さらには今昔・宝物集のふまえた資料・伝承には「アシダ」占相話材があったと認められるが故に、その状況出現の根源を、今昔編者の企てか或いは粗忽さかともたらしめた仏伝のあり方に求めようとしているのである。もっといえば、今昔説話が「今昔」を出て、それがわずかなものであっても、以後の説話伝承世界に影響を与えた可能性を追っているのである。

5

もう一人の「アシダ」は、三国伝記巻第一第4話、梵語坊の語る二つめの話「釈尊昔シ為ニリシ大王一時求レ法ヲ事」に登場する。

本話は、釈迦過去因位の国王が、求法のために山林に入り、九十日間、日に五十度針で身を突く試練を課す仙人「阿私多」(国会図書館本「阿私」。『提婆達多』に仕えて、後、「諸悪莫作、諸善奉行」の文を得る、という内容をもつ。仏典では賢愚経巻第一・大智度論巻第四十九に類話が見出されるが、源泉とは見なしがたく、酷似する説話は、むしろ本邦の今昔巻第五第10話に指摘することができ。今昔話は話中、針で身を突く回数を「五度」(二箇所)「五十度」(一箇所)と相違させており、「五十度」(今昔と同一箇所)とする三国伝記話との関係を直接的なものとしていうことはできないが、いずれにしてもかなりの近さをもつ。

さて、このように近似した内容・叙述をもつ今昔話と三国伝記話で

あるが、両者を比較すると、三国伝記話に今昔話にはない次のような叙述を見出すことができる。

(1) 仙人の名を「阿私多」とする。

(2) 国王が仙人に随つてその仙室に至る場面の描写をもつ。——「幽窟ノ中ニ栖テ送ニリ万年一ヲ霜雪に泥テ如ニキ古木一ノ老翁に随テ仙室ニ入テ見玉ヘバ、白雲ノ洞ノ裏ニハ禅席ノ石既ニ旧ク、青苔ノ庭ノ前ニハ行道ノ跡猶新タ也。」

(3) 九十日間の試練の際に仙人に奉仕する国王の描写をもつ。——「其ノ隙ニハ山底ニ拾レヒ菓ヲ、岩畔ニ負レフ薪ヲ、不レ懈給仕シ玉フ。」

これら三点に及ぶ増幅は、玄棟の得意とする文飾と見られるものも含むが、改めて述べるまでもなく、仙人を「阿私多」(「阿私」)とするとところから察せられるように、次の法華経提婆達多品の阿私仙説話に基づくものである²⁹⁾。

[14] 我念過去劫 為求大法故 雖作世国王 不貪五欲樂 椎鐘告四方

誰有大法者 若為我解說 身當為奴僕 時有阿私仙 來白於大王

我有微妙法 世間所希有 若能修行者 吾當為汝說 時王聞仙言

心生大喜悅 即便隨仙人 供給於所須 採薪及菓蔬 隨時恭敬与

情存妙法故 身心無懈倦 普為諸衆生 勤求於大法 亦不為己身

及以五欲樂 故為大國法 勤求獲此法 遂致得成仏 今故為汝說

仏告諸比丘。爾時王者。則我身是。時仙人者。今提婆達多是。入中略

▽ 成等正覺。広度衆生。皆因提婆達多。善知識故。告諸四衆。提

婆達多。劫後過無量劫。當得成仏。

△ 釈迦過去因位の国王が、求法のために山林に入り、仙人に仕えて後法を得る▽といった説話展開の骨子、更には国王△釈迦、仙人△提婆達多の比定の共通によって、今昔話との混淆を得、三国伝記話のごとき姿をとったものであろう³⁰⁾。

説話伝承におけるこのような変容のケースは、今昔巻第五第1話の伝承についても指摘できる。本話は、五百人の商人と共に南海に漂流し島の女を妻とした僧迦羅が、女の羅刹鬼化身なることを知り、観音祈

請の靈現により島を脱出する内容をもつものだが、同文的同一説話を宇治拾遺物語第91話に指摘でき、更に本話柄の物語への利用例が宇津保物語俊蔭巻に見出される。そこに伝承の古さが窺われる。源泉説話は大唐西域記卷十一或いは仏本行經に所載の説話と認められるが、ここに観音祈請の話材は語られていない。これは、本話と同じ説話展開をとる法華經普門品中の説話との混淆を経たものと見られているのである⁽³¹⁾。

ところで、これらは、類似の説話展開をとる説話同士の混淆という伝承世界の場合における説話変容のあり方を教えているのだが、その背景にあるものとして法華經受容の広範かつ根深い世界を見ないわけにはいかないだろう。それは、いわば、諸説話が法華經説話の侵入をゆるしそれによって法華經の世界に引き込まれた恰好なのである。法華經が説話の軒先をかりて母屋を乗っ取ったといってもよい。△法華經「アシダ」説話▽の場合をとっても、その影響は広くゆきわたっている。

△法華經「アシダ」説話▽の伝承基盤は、一つには悪人提婆達多が記別を受けている点に注目した説法の場合に求められるが、それとともに当該説話の儀式化と見られる法華講「薪行道」に求められるよう。「五卷日」に「捧物」を奉じた貴族、その見物に参じた堂上堂下の人々を中心として人口に膾炙し、それを通して伝承世界を拡げていったと見られるのである。いま、試みにその古典作品でのあり方を三分類を以て示すと、次のようになる。

(1) 法華經説話の叙述増幅話・梗概話。——増幅を得たものとしては、注好選集中卷第3話、私聚百因縁集卷第一第3話があり、梗概化されたものとしては、「薪行道」で唱和されたと伝えられる拾遺集卷第二十哀傷の行基菩薩歌（一三四六）、梁塵秘抄卷第二「法華經廿八品歌」中「提婆品」所載歌、宝物集（九冊本）、長秋詠藻・山家集等の諸家集、更には太平記卷第三十九「法皇御葬礼事」に見える「薪行道」説明叙述など枚挙にいとまがない。

(2) 法華經説話における阿私仙と国王との関係を他の説話中の人物関係を説明するのに利用した用例。——今鏡「作り物語のゆくへ」、源平盛衰記目卷第四十「維盛入道熊野詣付熊野大峯事」、古今著聞集卷第二(52)「平等院僧正行尊靈驗の事」等。

(3) 法華經説話における阿私仙と国王との人物設定を作品中での人物設定・話の展開に利用した用例。——狭衣物語⁽³²⁾、源氏物語願文、源氏物語表白、源氏物語逸文註解（雲隱六帖）「雲隱」等。

三国伝記卷第一第4話に見られる叙述増幅は、△法華經「アシダ」説話▽のこのような伝承の拡がりや深さの中で成立したのである。

6

さて、△法華經「アシダ」説話▽の伝承を追っていくと、次のような用例が見出される。

[15] 悉達太子の修行せし阿私仙人が檀特山^b

これは宴曲集卷五「山」に見える一句だが、傍線を付したa・b・cはそれぞれ別の説話に基づく語句である⁽³³⁾。aは仏伝説話、bは法華經「アシダ」説話、cは釈迦過去因位の須太孁太子修行の説話をふまえた語句なのである。なぜこのような混淆をもつ句が成立したのか。ここにも一つ、中世における説話伝承の現場を窺う材料がある。

宴曲集に見る三説話混淆の内、△a—c▽、即ち悉達太子の修行地を檀特山とする伝承は、他の作品にも見うけられる。宝物集⁽³⁴⁾（九冊本）には、

[16] 悉達太子は檀特山にいり、迦葉尊者は鶏足山にこもる。薬王菩薩は七万式千歳ひざをとばし、不軽大士はうちし杖をしるぶ。むかしの大王の、阿私仙の洞の中に千歳つかへ給ひし、行業をばつむとは申也。

とあって△a—c▽とbとが区別されていることがわかるが、この外、梁塵秘抄卷第二雑法文歌、私聚百因縁集卷第二第4話、源平盛衰記目卷第四十、壺囊鈔卷第十一第19話など、又、和讃でも資料[4]の「釈尊御

誕生和讃」や「釈迦無尼如来和讃」⁽³⁵⁾に用例がある。悉達太子の修行地は、「八相和讃」にもあるように「跋伽仙人」の苦行林であるから、△太子の山林での修行▽という共通要素を契機として、悉達太子話と釈迦過去因位の須太孥太子話とが混淆したもののようである⁽³⁶⁾。ただ、三国伝記巻第一第1話には、

[17]太子ハ千峯ニ残花落、一徑ニ嫩草生テ人跡(自)絶タル嶮難を凌ぎ、雪山ニ入、阿羅々伽羅々ノ仙人ニ逢テ、遂ニ御出家有ケリ。

とあり、悉達太子説話と釈迦過去因位の雪山童子説話との混淆を伝えている。この例からすれば、当初、悉達太子の修行地は釈迦過去因位の人々の修行地と簡単に結びつく傾向があったのだろうか。それが次第に檀特山に定まっていたのかもしれない。

悉達太子の修行地を檀特山とする伝承が定着していく間に、一方で△a・b、即ち法華経の「阿私仙」に仕えた人物を悉達太子とする伝承も定着しつつあったようだ。仏伝にも「アシダ」が登場し、それが「阿私仙」と呼ばれることがあり⁽³⁷⁾、又逆に法華経の「アシダ」を「阿私多」とする例(前節参照)もあるところからも十分考えられる混淆であるが、無名草子「いとぐち」条には、次のような例が見出される⁽³⁸⁾。

[18]阿私仙に仕へけむ太子の御心よりも、ありがたくこそおぼゆれ。

a・b・c 混淆の宴曲集の伝承をふまえたもの、或いは「阿私仙」に諸本で異同があるところから「阿周陀」⁽³⁹⁾仙人に仕えたとするc説話の伝承をふまえたものと見てもよいが、ここは法華経とのかかわり深く語られる場面であるので、△仙人への奉仕▽を契機として法華経の「アシダ」説話と仏伝とが交錯したものと見たい。

このようにして成立していたと見られる△悉達太子・檀特山▽・△悉達太子・阿私仙▽の二伝承が宴曲集に見るとき伝承へと結合してゆくわけだが、それは、この二伝承がすでに△悉達太子・修行▽という混淆の契機を共に孕んでいるところからも、容易に説明できる。さらに、上述の如く、須太孥太子説話が仙人の名を「阿周陀」としている事実⁽⁴⁰⁾は、その説明を助けることになろう。

ところで、上に述べてきた宴曲集の伝承が生まれてくる間の道すじについては、別の考え方も可能かも知れない。ただ、ここで注目してよいのは、宴曲集の伝承を生んだ説話変容の契機が、それぞれの原話に対する任意の説話把握に基づくものである点である。一つの説話に対してそれをどの一点で把握するか、この説話享受の任意性が、把握点間の緊密な連絡による説話伝承の混淆を可能にしている点である。

このことは、前節の三国伝記話にみる今昔話と法華経の「アシダ」説話との混淆についてもいえる。が、それが本節の宴曲集伝承の場合と異なるのは、説話把握のあり所を説話展開をふまえた「話」とするか、説話要素としての「点」とするか、にある。三国伝記話に見る混淆は、説話がもつ説話展開、或いは説話の枠組みにおける共通性を契機としている。しかし宴曲集の伝承にみる混淆はそうではない。それは、各説話間で共通要素と認められた点を契機として他の説話要素の混淆を生む、といったあり方なのである。

このことは、説話叙述をもつ語られる説話伝承とそれをもたずに梗概として語られる説話伝承との相違として捉えなおされてよいかと思う。説話叙述をもつ説話は話の展開をもつて語られる。しかし梗概化された説話はその梗概化の視点に向って語られる。三国伝記話の混淆と宴曲集の伝承の混淆との説話変容の質的相違はここに由来する。

いうまでもなく、説話要素としての点に説話把握のあり所を求める伝承のあり方は、説話展開・枠組みに説話把握のあり所を求める説話伝承のあり方に比して、より多くの変容を生みうる⁽⁴¹⁾。それは、説話伝承世界の活潑さのあらわれでもあり、又、一説話の伝承の展開としてみれば衰弱の要因をもあわせもつ。宴曲集にみる「アシダ」伝承は、その結末の姿であらう。

思うに、三国伝記所収話は、叙述された説話を目指し、変容を得た梗概説話を吸収しようとして、そして「異伝の文学」となってしまったのではなかったか。これも又、説話集の結末の姿を示している。

おわりに

以上、三国伝記に登場する二人の「アシダ」を中心として、その説話伝承の展開を検討し、そこから窺える中世の説話伝承世界を瞥見した。「アシダ」と名告る人物には、この外、私聚百因縁集巻第一第8話に見える「阿私多王子」がいる⁽⁴²⁾。その考察は別の機会に譲ることとするが、これを加えると、中世の説話世界にはかなり多くの「アシダ」が活躍していたことになろう。それぞれの「アシダ」の活躍の舞台について等今後に残す問題も多く、説明不足・思い過ぎの点もあろうが、大方の御教示、御批正を仰ぐこととして、筆を擱くこととする。

(昭和56年12月21日稿)

註

- (1) 友久武文氏「異伝の文学——三国伝記説話の一傾向——」国文学攷、昭和36年6月。
- (2) 三国伝記における説話配列、構成の問題については、池上洵一氏「『三国伝記』序説」——秋山虔氏編『中世文学の研究』東京大学出版会、昭和47年7月刊、所収——に詳しい。
- (3) 黒部通善氏「今昔物語集天竺部考(一)——仏伝文学としての考察——」名古屋大学国語国文学、昭和47年6月。尚、類似する記事は壺囊鈔巻第十一第19話にも見られるが、「獅子頼王」を「獅子橋王」、「斛飯王」を「黒飯王」と表記している点に、相違がある。尚、「追記」参照。
- (4) 今野達氏「壺囊鈔と中世説話集——付、三国伝記成立年代考への資料提起——」専修国文、昭和43年9月。
- (5) 三国伝記の本文引用は、池上洵一氏校注『三国伝記(上)』——三弥井書店、昭和51年12月刊——によった。以下同じ。
- (6) 今後の検索によつて類例が他文献資料に見出されることもあろうが、いま、管見の及ぶ範囲で「異伝」を指摘すると、次のようになる(小論中二点以外の諸点)。
- (イ)——「四月八日午時」は、壺囊鈔巻第十一第19話に「四月八日寅時」(中国の仏伝に「甲寅之歳四月八日」とあることと関連あるか。黒部通善氏「今昔物語集天竺部考」巻一第一話「発丑ノ歳ノ七月八日云々」を中心とし

て」名古屋大学国語国文学、昭和42年6月、参照。)とあるが、他に「午時」とする例は見出されない。尚、法顯伝は「殷武乙甲午」の誕生としている(仏相統紀巻第二、釈迦牟尼本紀二、示降生の「八異説」にも所引)。

(ホ)——「アシダ」が王に召されたとする例は見出されない。

(ヘ)——「アシダ」が「追返」された例は見出されない。

(ト)——「アシダ」以外にも占相の話材はあるが、それらは「アシダ」占相以前のことである。

(リ)——「アシダ」の占相のことばにこの内容は見られない。

(ル)——「七旬」は、異出菩薩本起経に「年老」、仏説太子瑞应本起経に「晩暮」、過去現在因果経・十卷本釈迦譜とも「百二十」とある。又、栄心『法華経直談鈔』には「八旬」とある。尚、「棄老図」説話において、雑宝蔵経、賢愚経「有老人者。皆遠驅棄。」とだけある所、枕草子「社は」段(新潮日本古典集成本二二六段)で「四十になりぬるをば」、奥義抄古歌⁽³⁵⁾で「四十より老たる人」、今昔物語集巻五第32話・打聞抄第7話には「七十二余ル人」とある点、関連あるか。

(ヲ)——「御年卅四十ノ事ナルベシ」は見えない。仏伝による説明的な加筆か。

(カ)——「アシダ」占相の後、仏典では、父浄飯王が太子厭世を警戒し始める。(過去現在因果経巻一「爾時白淨王。既聞二仙人決定之説一。心懷二愁惱二。慮二一恐出家一。即折二五百青衣賢明多智一。為作二憐母一。」——大正新修大蔵経第三卷本縁部上、六二七頁下段4〜6行——)

(ヨ)——前項(カ)の過去現在因果経引用本文参照。

(7) 大正新修大蔵経第三卷本縁部上に所収の本文を用いた。以下同じ。(a)巻第一、六二四頁中段19〜21行。(b)同、六二六頁下段8〜9行。(c)同、六二七頁中段18行〜下段2行。十卷本釈迦譜(同大蔵経第五十卷史伝部二所収。過去現在因果経を抄録する。)も、(c)中「年二十九」を「年一十九」とするほか、全同。

(8) 中田祝夫氏「改訂新版東大寺諷誦文稿の国語学的研究」——風間書房、昭和54年9月刊——収載の「訓み下し文」を用いた。尚、影印によれば、波線部「大仙人相云 哭云」とある。註(6)のホに指摘した「異伝」と関連あるかとも思うが、今は措く。

(9) 古典文庫本によった。

(10) 高野辰之編『日本歌謡集成四 中古近世篇』——東京堂、昭和17年6月刊——に

よった。悉達太子命名を「アシダ」の所為とする点、諸仏典に相違する。

(11) 望月仏教大辞典の解説による。

(12) 大正新修大蔵経第三卷本縁部上に所収の本文を用いた。同書四七四頁上段20～25行。

(13) このような三国伝記話に見られる変容は、友久武文氏（註(1)御論文）が示された「伝承説話受容の方法」の第二類として説明されるであろう。

(14) 内閣文庫蔵本（五十四冊本）によった。句読点、濁点は之を私に付した。後述のごとく、注記は、AⅡ細流抄、明星抄、B・CⅡ花鳥余情、D・EⅡ紹巴抄「欄外書き入れ」、といった関係が指摘できるものである。Fは瑞応経の抄録であるが、瑞応経に「乃チ令レ相レ之」は見当らない。

(15) 伊井春樹氏校『平瀬家旧蔵本弄花抄』—鵜刻平安文学資料稿第一卷第一分冊、広島平安文学研究会、昭和42年6月—によった。同書解説（第六分冊、伊井氏）によれば第二次成立本系統。

(16) 増補国語国文学研究史大成3「源氏物語上」—「鵜刻研究文献」—三省堂、昭和52年7月刊—所収細流抄本文によった。尚、明星抄とあわせ、その成立説は、伊井春樹氏著『内閣文庫本細流抄』—桜楓社、昭和50年2月刊—「解説」にならった。

(17) 稲賀敬二先生・福島律子氏校『広島大学蔵本源氏物語一葉抄』—鵜刻平安文学資料稿第五卷第一分冊、広島平安文学研究会、昭和45年10月—によった。

(18) 稲賀敬二先生校『永禄奥書源氏物語紹巴抄一、二』—鵜刻平安文学資料稿第二期1、広島平安文学研究会、昭和51年3月—によった。尚、この「書き入れ」は、紹巴が成田下総守に送った本の系統である版本で本行化されている。

(19) 重松信弘氏『増補新致源氏物語研究史』—風間書房、昭和55年10月刊—、二二九頁。

(20) 註(16)参照。

(21) 十卷本釈迦譜巻第二、法苑珠林巻第九に諸経諸説が見られる。

(22) 註(1)友久氏御論文にいわゆる「伝承説話受容の方法」第二類。

(23) 日本古典文学大系『今昔物語集一』—岩波書店刊—によった。漢字は通行の字体に、片仮名分ち書きは一行に、それぞれ改めた。

(24) 大正新修大蔵経第三卷本縁部上に所収の過去現在因果経巻第二（六三一頁中段23～26行）によった。

(25) 今昔巻第一第2話のかようなあり様は、上述の普曜経、方広大莊嚴経・法苑

珠林の仏伝との関連を考えさせる。

(26) 川口久雄氏「八相成道変文と今昔物語集仏伝説話—我が国説話文学の演変と敦煌資料—」金沢大学法文学部論集、昭和32年3月。

(27) 註(1)友久氏御論文。

(28) 同右。

(29) 坂本幸男・岩本裕両氏訳注『法華経上』—岩波文庫—による。便宜上偈文を用いた。

(30) 法華経「アシダ」説話の増幅を得たものとして注好選集中巻第3話のごとき姿を考えることが可能ならば、それとの混淆か。註(1)友久氏御論文「伝承説話受容の方法」第三類。

(31) 林実氏「宇津保物語の超自然」国文学攷、昭和12年10月。

(32) 狭衣物語の「アシダ」については、土岐武治氏「狭衣における『阿私仙』の典拠について」—中古文学、昭和52年5月—に言及がある。

(33) 日本古典文学大系『中世近世歌謡集』の補注（新聞進一氏）に言及がある。引用本文は同書による。

(34) 古典文庫本による。

(35) 悉達太子が出家後仕えた仙人「阿羅邏迦蘭」を一人物（仏本行集経）とするか二人（過去現在因果経）とするかで二系統の伝承があるが、同和讃は今昔と同じく二人とする。

(36) 梁塵秘抄巻第二の「摩揭陀国の王の子に、おはせしすたら太子こそ、檀特山の中山に六年行ひたまひしか」（本文、佐々木信綱氏校訂『新訂梁塵秘抄』—岩波文庫—による。—釈迦出世の地を「摩揭陀国」とする点、三国伝記巻第一第1話に同じ—に見るごとく悉達太子を「すだち↓誤写↓すだら」太子と表記することがあれば、「な」「ら」相通による混淆も考えられるが、今はとらない。

(37) 岷江入楚、桐壺巻、高麗相人占相の註記参照。

(38) 新潮日本古典集成本『無名草子』によった。「阿私仙」は群書類従本で「阿祿仙」、藤井乙男氏蔵本「阿跡仙」、成實堂文庫蔵本「阿絲仙」、彰考館蔵本「阿私仙」とある。これにより、ここを「阿祿仙」Ⅱ仏伝の阿羅邏仙人とする説（富倉徳次郎氏「無名草子評解」有精堂、昭和29年9月刊）と法華経「阿私仙」とする説（鈴木弘道氏「無名草子と仏教—特に法華経との関係を中心として—」関西大学国文学、昭和42年3月）とにわかれる。私は後述の

解釈の立場をとるが、鈴木氏御論文に指摘されるように無名草子と法華經との関係は深く、何故かような「異伝」を無名草子がつものか、問題は残る。

(39) 三宝絵上巻第12話に仙人の名は見当たらないが、六度集經卷二(14)には「阿周陀」「阿珠陀」とある。又太子須大拏經には「阿州陀」とみえる。

(40) 心敬私言に次の記事が見出される。

古へより道をあさくおもへる好士の、世にはまれ有事一人もなし。なほざりにせし人は必両神の御罰を蒙など、定家くはしくし給へり。道因入道は八十に及まで秀歌を心にかけて、住吉の宮に月毎にちかはだしにて参しと也。登蓮法師は「中略」わたのべに行しと也。其座の人あわたしやといへば、人の命はあくるをまつ物かといへると也。大式高遠は「中略」多年析しと也。智恵第一の舍利弗も信によりて得入すとなり。悉達太子の王位を捨て独山深く入給しも発心無常の御志ふかき故と也。終に三界の導師となりて、法界を照し給へり。「迦葉尊者だんとく山に籠り給ひし、一大事の御志ふかきゆゑ也。」(日本歌学大系第五卷所収本文による。括弧内は群書類従本にだけある本文。)

阿周陀仙人は迦葉尊者の過去世の姿である。そして、迦葉尊者が現在世に籠ったのは摩竭陀国の狼跡山。檀特山は犍駄羅国にある。傍線部を、迦葉尊者についての挙例と見れば、須太孥太子説話に基づき迦葉尊者の居処を尊者過去世の居処とした例、前条悉達太子についての例の注記が混入したものと見れば「傍線部とそれ以前の挙例に叙述形式の相違が認められる」、悉達太子の修行地を「だんとく山」とする伝承に基づき、そこで太子の仕えた仙人を現在世・過去世間で錯誤した例、となる。いずれにしても檀特山にかかわつてそこに栖んだ阿周陀仙人が伝承世界に生きていたことになろう。

(41) 拙稿(岸伸子氏との共同執筆)「中山法華經寺本三教指帰注所収説話の諸相」―築島裕・小林芳規両先生編『中山法華經寺本三教指帰注総索引及び研究』武蔵野書院、昭和55年8月刊、所収―、参照。

(42) 昭和55年度中世文学会秋季大会(於熊本大学)での『私聚百因縁集』の出版に関する一二の報告」と題する高橋伸幸氏の御発表によれば、天然往生験記(『統浄土宗全書』第十六卷所収)を出版としようである。同氏『私聚百因縁集』の出版に関する報告―中世文学第26号、中世文学会、昭和56年12月―参照。

(付記)

源氏物語古注釈書について、稲賀敬二先生の御配慮御指導を忝うした。記して深謝申し上げる。

(追記)

成稿後、初校正出来の間に、黒部通善氏「三国伝記における仏伝説話考」―愛知医科大学基礎科学科紀要、昭和55年12月―を拝読する機を得た。黒部氏御論稿では「アシダ」占相説話の「阿夷」を「四教義」(アシダⅡ「阿姨」)に基づく栄心「法華經直談鈔」(アシダⅡ「阿伊」)の記事に関連するものとされている。御論は、三国伝記の仏伝説話の成立基盤を「法華經直談鈔」の成立圏に求めようとする好論と申すべきであるが、尚私見と異なる点もなしとしないので、あえてここに愚考を提出し、御批正を乞う次第である。

(昭和57年3月5日)